

Pamięć i tożsamość jako konstrukty życia społecznego

Wiemy, kim jesteśmy, ponieważ pamiętamy, kim byliśmy. W ten sposób możemy określić charakter relacji pomiędzy pamięcią a tożsamością społeczną. Potrzeba samoświadomości jest jedną z potrzeb egzystencjalnych zarówno jednostek jak i grup społecznych. Poczucie bezpieczeństwa w wymiarze jednostkowym i społecznym zależy od siły przekonania, kim jesteśmy. Przekonanie to zbudowane jest w głównej mierze na przekonaniu, kim byliśmy. Jakub Pieńkowski i Radosław Zenderowski odwołując się do badań Jana Szmyda i Barbary Szackiej, ujmują tę zależność następująco:

Zdaniem Jana Szmyda, historia danej zbiorowości, wspólne dzieje, wyobrażone głównie w twórczości literackiej (w mniejszym stopniu – udokumentowane na podstawie krytycznych badań historycznych), „rzeźbią przemożnie, kształtują ostatecznie świadomość i psychikę zbiorową, charakter i typ psychiczny, swoistości kulturowe i narodowe, często też *ethos* i style życia, a w konsekwencji – poczucie wspólnotowej tożsamości”. Poddając analizie poszczególne przypadki tożsamości narodowych należy zauważyć, iż niezależnie od tego jak odległa i bogata jest historia danej grupy narodowej, akcentowanie własnej przeszłości i tworzenie pewnych wyobrażeń o niej, jest zjawiskiem powszechnym. Pamięć zbiorowa w warunkach dynamicznie zmieniających się stosunków politycznych, kulturalnych i gospodarczych, wyduje się coraz bardziej zyskiwać na wartości jako pewien stały punkt odniesienia, swego rodzaju „kotwica”, jako coś, co nie podlega arbitralnej zmianie i zakwestionowaniu. Przeszłość w odróżnieniu od przyszłości i pytań „kim chcemy być?”, jest „materiałem zgromadzonym”, a nie postulowanym, niepewnym⁸⁵.

Wpływ pamięci na konstruowanie tożsamości stał się współcześnie jednym z głównych wątków zarówno refleksji naukowej - w obrębie szeroko rozumianych nauk humanistycznych i społecznych, jak i tak zwanej polityki historycznej - jako świadomego i celowego wpływu państwa na kreowanie określonej wizji czy modelu tożsamości narodowej w warunkach procesów globalizacji kulturowej, ale także procesów renacjonalizacji polityki międzynarodowej. Wątek ten podsumowuje Paulina Ry-

⁸⁵ J. Pieńkowski, J. Zenderowski, *Wyszehrad i jego pamięci zbiorowe, Visegrad.info Internet Magazine*, s. 2, www.visegrad.info (dostęp: 10.09.2015).

chlewska, która w swoich rozważaniach poświęconych roli tradycji w relacjach pomiędzy pamięcią a tożsamością narodową i lokalną odwołuje się między innymi do badań Mariana Kempnego, Andrzeja Szpocińskiego, Jana Szmyda i Joanny Kurczewskiej:

Tradycja stanowi mechanizm trwania kultury, gwarantuje powtarzalność struktur, wzorów działania i myślenia, schematów postępowania. Stanowi swoisty łącznik przeszłości i teraźniejszości. Owe związki teraźniejszości z przeszłością są szansą na przetrwanie kultury (...). Kanon ten, stanowiący rdzeń tożsamości wiąże ze sobą kolejne pokolenia, „gwarantując ich identyfikację wokół historycznego przeznaczenia narodu” (...). Tradycja to niejako „władza przeszłości nad następnymi pokoleniami żyjącymi w jej okowach, [gdyż] (...) narzucone przez tradycję nawyki nabierają cech instynktów” (...). Kultura regionalna, determinując przekonania jednostek i kolejnych pokoleń, sprawia, iż jednostka przynależy do danego społeczeństwa, a zarazem pozostaje poza innymi (Szulżycka, 2000). Poprzez czerpane z tradycji wzorce możliwy staje się proces budowy tożsamości osoby, jak i całej zbiorowości (...). Gdyby więc więzi tego rodzaju przestały istnieć „społeczeństwo (...) – rodzaj ciągłego bytu (...) przestałoby być społeczeństwem” (...). Mianem zbiorowych wspomnień tym samym objąć możemy szeroko podzielane obrazy i wiedzę o społecznych wydarzeniach z przeszłości (postrzeganych subiektywnie i wartościowanych), które jednostka uznaje za ważne, nie ze względu na fakt bezpośredniego uczestniczenia w nich, ale przypisywaną im powszechnie przez zbiorowość wartość (...). Tym samym odpowiedź na pytanie: Kim jesteśmy? nierozzerwalnie związana jest z ustosunkowaniem się do swojej przeszłości⁸⁶.

Pamięć i tożsamość są tymi pojęciami kanonu nauk humanistycznych i społecznych, które cechują się wieloznacznością znaczeń i interpretacji. Dlatego wzbudzają nieustannie żywe zainteresowanie socjologów, antropologów, historyków i politologów starających się uchwycić istotę sensu nadawanego tym pojęciom zarówno w wyniku interakcji społecznych, jak i refleksji naukowej. Ciekawą i wartościową poznawczo próbą określenia sensu i zakresu pojęciowego pamięci zbiorowej i jej wpływu na konstruowanie tożsamości społecznej jest propozycja Jacka Nowaka, który z perspektywy antropologii społecznej wyjaśnia społeczne reguły pamiętania następująco:

W moim rozumieniu pamięć jest podstawą tożsamości jednostki i społeczeństw. Uważam, że każda tożsamość, jednostkowa i zbiorowa, jest podtrzymywana przez pamiętanie i zapominanie. Autopercepcja i świadomość społeczna, dzięki czemu utożsamiamy się z grupą, powstają właśnie na bazie naszej pamięci. Pamięć w ludzkim umyśle nie jest zapisana jako replika lub dokumentacja wydarzeń z życia, ale jest ich interpretacją. Oznacza to, że nasza pamięć jest kreowana, a tożsamość zależy od charakteru konstrukcji narracji łączącej przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Wiąże się to z przemodelowaniem istniejącej pamięci, zniekształceniami oraz selektywnym zapominaniem i zapamiętywaniem. Pamięć przeszłości

⁸⁶ P. Rychlewska, *Różnice w pamięci zbiorowej mieszkańców warszawskiego Młynowa i podwarszawskiego Pomiechówka*, „Kultura i Historia” nr 16/2009, s. 1.

jest ciągle dopasowywana do naszej tożsamości, a przepracowywanie pamięci jest osadzone w kontekście klas, etniczności czy relacji władzy, które z kolei decydują o tym, co jest zapamiętywane lub zapomniane, przez kogo i w jakim celu. Według mnie tożsamość i pamięć zbiorowa są społecznymi i politycznymi konstruktami. Zauważam, że jesteśmy pamięcią przepełnieni, ale z kolei bez niej świat społeczny przestaje istnieć. Bez pamięci zbiorowości nie potrafią się odróżnić jedna od drugiej, grupy, rodziny, przyjaciele, rządy, instytucje nie potrafiłyby współpracować ze sobą. Począwszy od codziennych zadań aż po sprawy bardzo złożone musimy polegać na pamięci, aby wiedzieć, kim jesteśmy, co musimy czynić, do jakiej grupy przynależymy i wreszcie jak mamy żyć z innymi ludźmi. Proces pamiętania ma charakter zmienny i dynamiczny, stając się płaszczyzną wiecznych zmagania naszych wspomnień. Pamiętanie jest też selektywne, opiera się bądź na subiektywnych obrządkach, bądź też wywiedzione jest z obiektywizującego się dyskursu zbiorowego.⁸⁷

Kluczową kwestią dla zrozumienia dynamiki zależności pomiędzy pamięcią i tożsamością społeczną jest odróżnienie dwóch elementarnych form pamięci, które w refleksji socjologicznej i antropologicznej określamy za Janem Assmannem jako pamięć generacyjną i pamięć kulturową⁸⁸.

Przez pojęcie 'pamięć pokoleniowa' Assmann rozumie modus wspomnień biograficznych związanych z bezpośrednim doświadczeniem i powstających w naturalny sposób w procesie komunikacji. Podczas gdy pamięć pokoleniowa jest dostępna wszystkim, pamięć kulturowa nie jest możliwa poza figurą nosiciela (szamana bądź gawędziarza w społeczeństwach tradycyjnych, eksperta — w nowoczesnych). Pamięć kulturowa znajduje się w modusie pamięci fundacyjnej, związanym ze źródłem, z prapoczątkiem, i dlatego posiada korzenie mitologiczne. Wymaga ona oficjalnej tradycji (podręczniki, pomniki), opiera się na konstytuujących tożsamość systemach znaków (mit, rytuał, zwyczaje i obrzędy), utrwała się w zinstytucjonalizowanych formach: w oficjalnie ustanawianych, świętach i rocznicach, hymnach, symbolice narodowej.

Źródło: J. Jerochina, *Pamięć i wiedza o przeszłości jako formy bytowania świadomości historycznej*, „Sensus Historiae”, vol. XI, 2013/2, s. 63.

Pamięć generacyjna powstaje według Assmanna w wyniku przekazu osobistego i subiektywnego doświadczenia następnym pokoleniom zaś pamięć kulturowa jest rezultatem instytucjonalizacji pamięci w formie rytuału i symbolizacji. W tym sensie pamięć kulturowa jest trwalsza od pamięci generacyjnej ponieważ spełnia funkcję fundamentu pamięci zbiorowej integrującej grupy społeczne, zwłaszcza narody zorganizowane w państwa⁸⁹. Barbara Szacka zwraca uwagę na metaforyczny charakter konstruowania tej formy pamięci: tego, co zdarzyło się przed stuleciem (...) ludzie nie „pamiętają” tak, jak pamiętają to, co zdarzyło się w ich życiu przed kilku laty czy przed kilkoma dniami. Oni

⁸⁷ J. Nowak, *Społeczne reguły pamiętania. Antropologia pamięci zbiorowej*, Kraków: NOMOS 2011, s. 12.

⁸⁸ Zob. J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2008.

⁸⁹ *Ibidem*.

o tym skądś „wiedzą”. Jednakże, ponieważ wiedza ta odnosi się do przeszłości, o której zazwyczaj informuje nas nasza pamięć, usprawiedliwione i użyteczne jest określanie jej mianem „pamięci”, aczkolwiek określenie to ma w znacznej mierze sens metaforyczny⁹⁰.

Zależność ta jest wykorzystywana w sposób szczególny w badaniach nad historyczną interpretacją dziejów narodów europejskich. Przykładem może być metaforyzacja dziejów Polski porozbiorowej Normana Daviesa w kategoriach bożego igrzyska⁹¹. Metafora ta posłużyła mu do nadania sensu historycznej rekonstrukcji geopolitycznego determinizmu w określaniu polskiej racji stanu jako konieczności oporu wobec imperialnych tendencji Niemiec i Rosji, które kosztem Polski budowały swoją potęgę w Europie⁹².

Metaforyczny charakter pamięci kulturowej znalazł swoje szczególnie wyraźne odbicie w koncepcji *lieux de mémoire* – miejsc pamięci Pierre’a Nory. Przełomowy charakter koncepcji miejsc pamięci w ujęciu Nory polegał na wyjaśnieniu korelacji pomiędzy symbolizacją fenomenów i procesów kulturowych w miejscach pamięci a konstruowaniem tożsamości społecznych. Samo rozumienie miejsc pamięci w ujęciu Nory wychodzi poza zakres pojęcia miejsca jako fizycznego obiektu. Jak sam wyjaśniał: „Mój projekt polegał na tym, że w miejsce badań tematycznych, chronologicznych czy linearnych, chciałem zaproponować w głąb analizę >>miejsc<< – w każdym tego słowa znaczeniu – w których pamięć narodu francuskiego byłaby w wyjątkowy sposób skondensowana, odzwierciedlona lub skryształizowana”⁹³.

Ciekawym przykładem zastosowania metafory miejsc pamięci dla konstruowania współczesnej tożsamości zbiorowej narodów europejskich jest debata poświęcona znaczeniu miejsc pamięci pierwszej wojny światowej. W rozmowie Łukasza Gałuska z Jackiem Purchlą, Andrzejem Chwalbą i Robertem Trabą kwestia ta znajduje następujące ujęcie:

Szukając środkowoeuropejskich „miejsc pamięci” odnoszących się do tej wojny, od razu natrafiamy na dwa – Sarajewo i Trianon. Jedno jest już w jakiś sposób domknięte – Sarajewo, gdzie rozpoczęła się ta wojna, znajduje swoje dopełnienie w obłożonym Sarajewie z lat dziewięćdziesiątych. Niektórzy nawet twierdzą, że pomiędzy tymi Sarajewami zawiera się cały XX wiek. Trianon jest niedomknięty, jest nadal traumą, na przykład dla Węgrów. Jakie są jeszcze inne ważne dla Środkowoeuropejczyków „miejsca pamięci” pierwszej wojny? Robert Traba: Wersal. W końcu dzięki Wersalowi tę niepodległość odzyskujemy. Myślę, że historyk nie powinien bawić się w proroka, ja też nie chcę tego robić, ale obserwując, co się dzieje w konstruowaniu pamięci – choć nie lubię nadużywania tego słowa – albo w politykach historycznych państw środkowoeuropejskich, poza Serbią, mam wrażenie, że pamięć pierwszej wojny została tak dalece wyparta, że nawet setna rocznica niewiele zmieni. Dla

⁹⁰ B. Szacka, *O pamięci społecznej*, „Znak” nr 5/1995, cyt. za: M. Saryusz-Wolska, *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, Kraków: Universitas 2009, s. 18.

⁹¹ N. Davies, *Boże igrzysko. Historia Polski*, Kraków: Znak 2010.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ P. Nora, *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, Frankfurt am Main: Fischer 1998, cyt. za: M. Saryusz-Wolska, *op. cit.*, s. 19.

generacji trzydziestolatków czy czterdziestolatków doświadczeniem pokoleniowym jest przeżycie przełomu z lat 1989–1990 i ten przełom, moim zdaniem, będzie najbardziej gorącą pamięcią, tą, która będzie kreowała pamięć historyczną⁹⁴.

Trzeba w tym miejscu wspomnieć, że w pamięci kulturowej współczesnych Polaków miejsca pamięci związane z II wojną światową bardziej niż z I wojną światową tworzą kanon zbiorowej tożsamości. Stale obecne w dyskursie pamięciowym w Polsce są cmentarze w Katyniu i Monte Cassino. Motyw martyrologii Polaków walczących o wolność „naszą i waszą” jest kluczowy dla zrozumienia specyfiki polskiego dyskursu pamięciowego na tle dyskursu pamięciowego innych narodów środkowoeuropejskich. Widać to także na przykładzie pamięci sierpnia 1980 roku i symboliki Stoczni Gdańskiej oraz etosu Solidarności jako przejawu polskiego ducha wolności, który - w polskiej pamięci zbiorowej bardziej niż zburzenie muru berlińskiego - stał się inspiracją jesieni ludów 1989 roku.

Warto w tym miejscu przyjrzeć się nieco bliżej różnicom w pojmowaniu miejsc pamięci ich i roli w konstruowaniu współczesnych narodów środkowoeuropejskich. Ciekawym i wartościowym poznawczo przykładem badań porównawczych wpływu pamięci zbiorowej na konstruowanie tożsamości zbiorowych narodów środkowoeuropejskich był projekt badawczy Pieńkowskiego i Zenderowskiego poświęcony rekonstrukcji znaczenia miejsc pamięci narodów środkowoeuropejskich w kontekście wyszehradzkim⁹⁵.

Wbrew potocznym wyobrażeniom i utrwalonym mitom o podobieństwie charakteru narodowego Polaków, Węgrów, Czechów i Słowaków obserwujemy głębokie różnice zarówno co do formy, treści i przypisywanego znaczenia różnym miejscom pamięci w dyskursie pamięciowym w tym regionie. Ważne jest także i to, że stereotypizacja i mitologiczne myślenie wciąż są wciąż żywe we wzajemnym postrzeganiu się i komunikacji narodów regionu wyszehradzkiego. Jak przyznają autorzy tych badań:

jeśli w jakimś stopniu nazwy miejsc publicznych oddają coś, co można by określić mianem „charakteru narodowego”, jedynym poważnym „wspólnym mianownikiem” wydaje się być kultura i sztuka, choć zapewne w obrębie tej dziedziny napotkamy na istotne różnice wynikające z narodowych historii. Przedstawione wyniki badań stanowią niewątpliwie efekt wielowiekowych procesów historycznych, w trakcie których jedna kategoria życia społecznego zyskiwała rangę wiodącą, inna skazywana była na margines. Owe kategorie nie determinują całkowicie naszych poczynań, wskazując jedynie miejsce, z którego nawzajem się postrzegamy. Pozwalają wreszcie nazwać po imieniu przeszkody w międzynarodowej komunikacji, a przez to uniknąć niepotrzebnych nieporozumień. Rozumiejąc historyczną konstrukcję danej pamięci zbiorowej, powinniśmy być mniej skłonni do nieracjonalnych zachowań, nadinterpretacji i ulegania stereotypowym sądom⁹⁶.

⁹⁴ *Wojna i pamięć, Z profesorami Andrzejem Chwałbą, Jackiem Purchlą i Robertem Trabą rozmawia Łukasz Galusek*, 10 „HERITO” nr 16 (3)/2014, s. 19.

⁹⁵ J. Pieńkowski, J. Zenderowski, *op. cit.*

⁹⁶ *Ibidem*, s. 18.

Najwyraźniej różnice charakteru narodowego, może bardziej precyzyjnie, zbiorowej tożsamości współczesnych narodów regionu wyszehradzkiego, widać na przykładzie analizy treści hymnów państwowych jako swoistych miejsc pamięci w rozumieniu Perre'a Nory. Pieńkowski i Zenderowski wskazują na odmiennosc cech konstytuujących fundament tożsamości środkowoeuropejskich narodów państwowych, odnosząc się do odmiennosci historycznego doświadczenia zbiorowego i jego współczesnego znaczenia. I tak analizując symbolikę i metaforykę hymnu polskiego Pieńkowski i Zenderowski podkreślają przebijający mesjanizm i heroizm a przede wszystkim utożsamianie państwa z narodem jako wspólnotą losu i zbiorowym imperatywem:

Hymn polski jest bojowniczy, wyraża niezłomność polskiego charakteru i oręża polskiego (buńczuczne „szablą odbierzemy”). Polska, polskość, związana jest tutaj zarówno z genosem i „potencjałem ludzkim” – „Jeszcze Polska nie zginęła, kiedy my żyjemy”, jak i toposem – „Przejdziem Wisłę, przejdziem Wartę – będziemy Polakami”. Obydwe zwrotki wyrażają jednocześnie etniczno-kulturowy oraz polityczno-obywatelski charakter narodu polskiego, co jest ewenementem na skalę europejską i światową. Hymn polski jest najbardziej dynamicznym hymnem spośród czterech⁹⁷.

W kontraście do heroizmu i imperatywu odzyskania utraconego państwa jako desygnatów polskości w mazurku Dąbrowskiego, w hymnie czeskim mamy afirmację toposu czeskiego jako miejsca radości codziennego życia. W hymnie czeskim:

Nie ma [...] śladu walki, zmagania się z innymi narodami o zachowanie własnej narodowej tożsamości, o utrzymanie lub odzyskanie terytorium. W zamian mamy pochwałę – jak ktoś to nieco ironicznie ujął – spędzania wolnego czasu na dacy za miastem. Elementem dominującym jest przyroda, czeskość wyraża się w łagodności, umiłowaniu ziemi ojczyznej w jej naturalnym, przyrodniczym charakterze: „Woda huczy wśród łąk, bory szumią pośród skał, w sadzie pyszni się wiosenny kwiat”. Tenże topos stanowi „ziemski raj” i dom dla Czechów. Jest to hymn wyjątkowo łagodny i optymistyczny⁹⁸.

Hymn słowacki, z kolei, jest wyrazem dziejowych dylematów poszukiwania tożsamości narodu słowackiego na tle historii sąsiadów z wyraźnym motywem przewodnim przebudzenia narodowego. Jak interpretują tę kwestię Pieńkowski i Zenderowski:

Hymn słowacki (...) łączy w sobie elementy charakterystyczne dla hymnu polskiego i czeskiego. Jest w nim obecna typowa dla hymnu czeskiego przyroda (Tatry), choć nie w swej łagodności, lecz groźnym majestacie („Nad Tatrami się błyska”). Znajdziemy w nim, podobnie jak w hymnie polskim, odezwę wzywającą do działania na rzecz ojczyzny, do jej „przebudzenia”. Należy jednak pamiętać, że wers „Zatrzymajmy ich (gromy bijące nad Tatrami – przyp. aut.), bracia” łączy od czasu usamodzielnienia się politycznego Słowacji, przedtem bowiem używano zwrotu „Zatrzymajmy się, bracia”, wskazującego na defensywny wymiar

⁹⁷ *Ibidem*, s. 8.

⁹⁸ *Ibidem*, s. 9.

narodowego charakteru. Na uwagę zasługuje druga zwrotka hymnu, w której Słowacja jawi się jako „śpiąca królewna”, którą dla dobra Słowaków należy obudzić. Ów motyw „uśpienia” jest zresztą bardzo charakterystyczny dla tożsamości słowackiej, w której późne średniowiecze i czasy nowożytne do połowy XIX wieku stanowią okres „narodowej hibernacji”, bycia w cieniu innych narodów (zwłaszcza węgierskiego i czeskiego)⁹⁹.

Hymn węgierski jest najbardziej, jak się wydaje, naznaczony syndromem krzywdy dziejowej spośród hymnów narodów wyszehradzkich. Trauma, swoiste poczucie pokuty za historyczne winy, ale też nadzieja na odwrócenie złej karty losu przebijają z treści hymnu węgierskiego, czyniąc go wyjątkowym na tle pozostałych hymnów narodów wyszehradzkich. Według Pieńkowskiego i Zenderowskiego:

W hymnie węgierskim, który trudno przyrównać do wcześniej wymienionych hymnów, jest głęboki smutek: „Los, który tak długo Węgrami pomiałał” oraz „Ucisz ich smutki, które przygniatają”. Jest w nim zawarte wezwanie do Boga o uśmierzenie bólu i odwrócenie złej karty w dziejach narodu węgierskiego. W dalszych zwrotkach hymnu, odnajdujemy co prawda powody do chwały i dumy, niemniej nadal obecny jest w nich motyw smutnego losu i kary Bożej za winy z przeszłości. Węgierskość z tej perspektywy jawi się jako zmaganie z przeciwnościami losu, jako tęskne oczekiwanie na jego poprawę¹⁰⁰.

Konkludując powyższe rozważania należy podkreślić, że pamięć i tożsamość były, są i należy założyć, że pozostaną nierozzerwalnie ze sobą związanymi konstrukcjami życia społeczeństw, narodów zarówno tych zorganizowanych w państwa, jak i tych, które nie posiadają własnego politycznego dachu nad głową, używając metafory Ernsta Gellnera¹⁰¹. Obecnie obserwujemy swoisty renesans zainteresowania tą problematyką wśród socjologów, antropologów, historyków czy politologów jako odpowiedź na potrzebę świadomości kim jesteśmy, co nas różni, co nas dzieli w czasach globalnych wzorów zachowań w sferze gospodarki, polityki i kultury.

Bibliografia:

ASSMANN J., *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2008.

DAVIES N., *Boże igrzysko. Historia Polski*, Kraków: Znak 2010.

GELLNER E., *Narody i nacjonalizm*, Warszawa: PWN 1993.

JEROCHINA J., *Pamięć i wiedza o przeszłości jako formy bytowania świadomości historycznej*, „Sensus Historiae”, vol. XI, nr 2/2013.

KEMPNY M., *Kultura narodowa wobec zmienności tradycji* [w:] *Kultura narodowa i polityka*, red. Kurczewska J., Warszawa: Oficyna Naukowa 2000.

⁹⁹ *Ibidem*, s. 9.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, Warszawa: PWN 1993.

KURCZEWSKA J., *Kanon kultury narodowej* [w:] *Kultura narodowa i polityka*, red. Kurczewska J., Warszawa: Oficyna Naukowa 2000.

NORA P., *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, Frankfurt am Main: Fischer 1998.

NOWAK J., *Spoleczne reguły pamiętania. Antropologia pamięci zbiorowej*, Kraków: NOMOS 2011.

PIEŃKOWSKI J., ZENDEROWSKI J., *Wyszehrad i jego pamięci zbiorowe*, *Visegrad.info Internet Magazine*, www.visegrad.info.

RYCHLEWSKA P., *Różnice w pamięci zbiorowej mieszkańców warszawskiego Młynowa i podwarszawskiego Pomiechówka*, „Kultura i Historia” nr 16/2009.

SZACKA B., *Historia i pamięć zbiorowa*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 4/2003.

SZACKA B., *O pamięci społecznej*, „Znak” nr 5/1995.

SZMYD J., *Tożsamość narodowa w procesie cywilizacyjnym. Uwagi na przykładzie polskiego charakteru narodowego* [w:] *Skąd przychodzi Antychryst? Kontakty i konflikty etniczne w Europie Środkowej i Południowej*, red. Falecki T., Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej 2004.

SARYUSZ-WOLSKA M., *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, Kraków: Universitas 2009.

SZPOCIŃSKI A., *Przeszłość jako tworzywo kanonu kulturowego. Kanon kultury upowszechniany w programach telewizyjnych* [w:] *Kultura narodowa i polityka*, red. Kurczewska J., Warszawa: Oficyna Naukowa 2000.

Wojna i pamięć, Z profesorami Andrzejem Chwałbą, Jackiem Purchlą i Robertem Trąbą rozmawia Łukasz Galusek, 10 „HERITO” nr 16 (3)/2014.